

Utopías de ayer y de hoy. “Posthumanismo” y “animalismo”, ¿nuevos horizontes utópicos de la humanidad?

Francisco T. Baciero Ruiz
Universidad de Salamanca

0. Introducción: consideraciones históricas

El concepto y la palabra “utopía” disfrutaban de una larga historia en el marco de la cultura occidental, una historia que en el sentido literario más preciso del término se remontaría a hace cinco siglos, cuando Tomás Moro publica en 1516 su celeberrimo *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia Libellus Vere Aureus*¹. Por mucho que el humanista francés Guillaume Budé hubiese preferido designar la isla de su admirado Moro como “Udepotía” o “País del jamás”, el término “Utopía” acabaría imponiéndose, inaugurando un género literario que conocería una enorme aceptación durante los dos siglos siguientes². En efecto, durante los siglos XVI y XVII toda obra narrativa enhebrada según el hilo argumental de la utopía moriana: un barco europeo que naufraga o que conoce un desembarco fortuito en una isla de costumbres maravillosas y ejemplares, y el regreso final a Europa de los miembros de la expedición para relatar las maravillas del nuevo mundo pasó a recibir el nombre de “utopía”³. A finales del XVI el adjetivo “utópico” como rasgo de la personalidad adquiere carta de naturaleza, designando la capacidad exagerada de idealización de determinados individuos, adquiriendo ya entonces en ocasiones el matiz despectivo que desde

¹ Cfr. HÖLSCHER, L., art. “Utopie”, en BRUNNER, O., CONZE, W., KOSELLECK, R., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1994, vol. 7, pp. 733-788.

² Cfr. MANUEL, F.E., MANUEL, F.P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Taurus, Madrid, 1981-1984, vol. I, *Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*, 1981, pp. 13-14; la mayor parte de las referencias históricas las tomamos de esta magna historia de la utopía en Occidente.

³ *El pensamiento ...*, vol. I, p. 14. Semejante esquema argumental no era original de Moro, sino que él mismo lo tomó en préstamo de la tradición griega, en particular de Platón, Aristófanes y del escritor griego del siglo II Luciano de Samosata, cuyo diálogo *El tiranicida* Moro había traducido previamente (cfr. *ibid.*, p. 14, p. 148). Luciano, Aristófanes y Platón fueron las fuentes utópicas más imitadas por los humanistas del norte de Europa: Moro, Erasmo y el mismo Melanchton (cfr. *ibid.*, pp. 144-160).

entonces le acompañará⁴. Al lado de la utopía moriana, con sus elementos clásicos y cristianos, aparecerán por la misma época otros dos géneros utópicos que conocieron una historia en cierto modo independiente, o muy vagamente conectada con la utopía moriana: el tipo italiano de los filósofos-arquitectos del siglo XV que buscaba la construcción de la ciudad estética y urbanísticamente perfecta (*città felice* o *città perfecta*), y la utopía alemana o centro-europea que a partir del imaginario cristiano intentaba la realización inmediata del reino de Dios en este mundo y cuyo ejemplo paradigmático es la utopía cristiano-revolucionaria de Thomas Münzer de la *Christliche Verbündniss*⁵.

En el siglo XVII el término “utopía” pasa a designar, además de un género narrativo, la descripción teórica de “los principios básicos de una sociedad óptima” con expectativas más o menos fundadas de poder llevarse un día a la práctica, de modo que se inicia entonces una paulatina transición del género literario al género de la utopía discursivo-argumentativa de signo filosófico⁶.

A finales del siglo XVIII el género discursivo-filosófico se encuentra ya consolidado: surge así una nueva utopía que no limita su localización a un lugar ficticio determinado, aunque imaginario, sino que aspira a proponer un modelo de sociedad válido para el mundo entero y que debería lograr una reforma de la especie humana en su totalidad: así los comunistas *avant la lettre* Morelly⁷ y Restif de la Bretonne⁸, y

⁴ John Donne en una carta de 1598 escribía: “Pienso que, si los hombres que viven en estos lugares [de Italia] se atreviesen a buscarse a sí mismos y a restaurar sus propias vidas, se saludarían como si fueran desconocidos, al ver que los jóvenes utópicos se han tornado viejos italianos” (DONNE, J., *The Satires, Epigrams and Verse Letters*, ed. W. Milgate, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 72, cit. en *El pensamiento ...*, vol. 1, p. 15 y nota 3).

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 161-3. Mientras que la utopía italiana de la ciudad perfecta inspirada en Platón y Vitruvio (cfr. *El pensamiento ...*, vol. I, pp. 219-257, entre las utopías urbanístico-filosóficas de la “ciudad-ideal” sobresalen las de L. Battista Alberti con su *De re aedificatoria*, de 1485, a la que habría que añadir el *Sforzinda* de A. Averlindo, Filarete, y el *Trattato di Architettura* de Francesco di Giorgio Martini, cfr. *ibid.*, p. 221), tuvo una influencia muy limitada (algunos papas y algún príncipe renacentista llevaron a cabo reformas urbanísticas siguiendo los modelos de sus arquitectos, cfr. p. 222), la utopía mesiánico-milenarista de Münzer conocería una amplia progenie durante todo el XVII (especialmente en la Inglaterra de Cromwell, en el interludio entre la ejecución de Carlos I y la restauración de la monarquía en 1660, período de florecimiento de los *hombres de la Quinta Monarquía*, *ranter*s, *diggers*, *levellers* y demás movimientos milenaristas), mientras que Moro se habría convertido sobre todo en el “progenitor nominal” de una rico género literario (*ibid.*, loc. cit.).

⁶ A este género pertenecerían *A Voice in Rhama* (1647), del inglés Peter Chamberlen y John Milton con su *Apology for Smectymnuus* (1642) (*ibid.*, p. 15).

⁷ Autor del *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois* (*El pensamiento ...*, vol. III, p. 38).

⁸ “No puede haber virtud sin igualdad física y moral” (RESTIF DE LA BRETONNE, *L’Andrographe*, París, 1782, p. 28, en *ibid.* loc. cit.).

Condorcet⁹. A esta categoría pertenecen de pleno derecho todos los socialistas del XIX, tanto utópicos como “científicos”: Saint-Simon, Owen, Fourier y Marx¹⁰. Para este tipo de “utopías discursivas universales” o “utopías predictivas”, el problema de la realización histórica del mundo utópico se convertirá, además de en exigencia moral, en objeto él mismo de reflexión, de modo que cuestiones como la posible revolución y sus métodos, la utilidad y justificación o no del empleo de la violencia en el proceso revolucionario, o la reflexión sobre las leyes de la historia y su carácter contingente o necesario (la elaboración de una filosofía de la historia), pasarán a ocupar un primer plano¹¹.

I. La “propensión” utópica como “dimensión natural” del hombre

El género utópico, inaugurado en su versión occidental moderna por la obra de Moro, es en realidad un género universal en cualquiera de sus modalidades (como mito etiológico, creencias religiosas en estados paradisiacos, obra literaria o panfleto político), que tiene que ver a la postre con una “disposición utópica” coextensiva con el género humano¹². Esta disposición natural universal surge de la experiencia del sufrimiento insoportable que la humanidad ha padecido a lo largo de la historia en alguna de sus múltiples variantes, bajo la forma especialmente de privación material, privación asociada la mayoría de las veces con abismales desigualdades sociales hasta épocas recientes. En efecto, hasta hace muy poco tiempo los hombres ha sufrido crisis alimentarias periódicas, han muerto por miles como consecuencia de enfermedades desconocidas y misteriosas (la mortalidad infantil perinatal en la Edad Media parece que alcanzaba el seiscientos por mil), han vivido en condiciones materiales infrahumanas: sin agua corriente, sistemas de eliminación de aguas residuales, asfaltado de las calles, en condiciones higiénicas deplorables, conociendo jornadas inhumanas de trabajo, esclavizados legalmente o *de facto*, de modo que hoy nos resulta verdaderamente difícil a partir de nuestra propia experiencia, llegar a sospechar en toda su crudeza todo el peso

⁹ Quien ya propuso abiertamente la aplicación de las matemáticas y el cálculo de probabilidades para el análisis de los fenómenos sociales, una *mathématique sociale*, en “Tableau general de la Science, qui a pour objet l’application du calcul aux sciences politiques et morales”, *Journal d’instruction sociale*, 22 de junio y 6 de julio de 1795, *Oeuvres*, I, 558, por lo que influiría decisivamente en los también utópicos Saint-Simon y Comte (*El pensamiento ...*, vol. II, pp. 429-430 y nota 55).

¹⁰ *El pensamiento ...*, vol. I, p. 16.

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 16-17, p. 19.

¹² *Ibid.*, p. 18.

de la privación material que padecían las sociedades preindustriales. La *utopía* en cualquiera de sus formas ha surgido siempre de una *distopía* o *antitopía* muy concreta y perfectamente localizable en el aquí y ahora del sufrimiento. El pensamiento *utópico* sería en buena medida, parafraseando al Marx crítico de la religión, el *suspiro* de la criatura oprimida que se consuela con el sueño de un mundo fingido donde la abundancia, la supresión de la necesidad y el reino de la libertad se han convertido en realidades inagotables. A ello habría que añadir la esperanza entrevista o sospechada siempre de que las cosas podrían en realidad ser de otro modo, como quería Bloch¹³. Con la progresiva secularización del mundo, el hombre europeo dejará de situar el mundo idílico soñado en un pasado mítico o en un más allá ultraterreno, para trasladarlo a un futuro terrenal previsible¹⁴.

Precisamente por ello no se puede reducir el pensamiento utópico a la categoría de meras ensoñaciones de visionarios sin contacto alguno con la realidad. Antes al contrario, la utopía, de forma sólo aparentemente paradójica, puede servir, y de hecho así ha sucedido, de motor impulsor de la historia que a modo de causa final y ejemplar la arrastra hacia el cumplimiento de una humanidad más plena. Lo que una vez fue “utopía”, al cabo de no mucho tiempo llega a ser real. Así el socialista francés L. Blanc podía decir en 1850, en el marco de un discurso en defensa del régimen republicano, lo siguiente: “Como si, entre las ideas que hoy están en posesión del espíritu humano haya habido una, una sola que no se haya contado entre el número de las utopías. Sócrates muerto por haber proclamado la unidad de Dios. ¡Utopista! Galileo postrado de rodillas y retractándose del impío error del movimiento de la tierra. ¡Utopista! Fulton viene a someter a la consideración de los sabios de Francia la invención de los barcos de vapor: es recibido con explosiones de risa. ¡Utopista! Y la víspera, sí, la víspera misma de febrero, ¿no eran utopistas los republicanos?”¹⁵

¹³ “La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como éste, ni, menos aún, está encerrada en un anonadamiento. El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos, No soporta una vida de perro, que sólo se siente pasivamente arrojada en el ente, busca en el mundo mismo lo que sirve de ayuda al mundo: algo que es susceptible de ser encontrado” (BLOCH, E., *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, vol. I, p. XI).

¹⁴ “La imaginación de los poetas colocó la edad de oro en la cuna de la humanidad, en medio de la ignorancia y brutalidad de los tiempos primitivos. La edad de oro de la especie humana no está detrás de nosotros, sino delante” (SAINT-SIMON, Henri de, *De la réorganisation de la société européenne, Oeuvres choisies*, Bruselas, 1859, en *El pensamiento ...*, vol. 1, p. 111 y nota 13).

¹⁵ “Comme si, parmi les idées aujourd’hui en possession de l’esprit des hommes, il en était une, une seule, qui n’ait été rangée au nombre des utopies! Socrate meurt pour avoir proclamé l’unité de Dieu. Utopiste! Galilée tombe à genoux et désavoue l’erreur impie du mouvement de la terre. Utopiste! Fulton vient soumettre aux savants de France l’invention des bateaux à vapeur: il est accueilli par des éclats de rire. Utopiste! Et la veille, oui, la veille même de Février, est-ce que les Républicains n’étaient pas de utopistes?” (BLANC, L., *De la véritable théorie du progrès*, 1850, *Questions d’aujourd’hui et de demain*, 5^a sér., Paris, 1884, 243, cit. en HÖLSCHER, p. 782 y nota 267, la traducción es nuestra).

También había pretendido Moro en su utopía, como observaba un comentarista francés de finales del XVIII, la abolición de la pena de muerte para los ladrones, lo que en la Europa de entonces ya se había convertido en buena medida en derecho penal positivo¹⁶. Los grandes utopistas de todos los tiempos, además de su innegable y en ocasiones minuciosa capacidad de fabulación, han dispuesto al mismo tiempo de un fino sentido de la realidad, fino sentido para captar precisamente aquella realidad inhumana que ellos pretendían cuando menos denunciar¹⁷. La utopía tendría por ello mismo la virtualidad de convertirse en “una idea militante”, en “la verdad del mañana”¹⁸. El fin de las utopías no sería otro que el de superar las *topías* históricas de hecho existentes¹⁹. En este preciso sentido, la pérdida de referencias utópicas, con su “arsenal de poderosas imágenes de futuro”²⁰, podría conducir a un peligroso empobrecimiento de las perspectivas de la vida humana.

Los dos proveedores fundamentales de pensamiento utópico en el mundo occidental han sido el pensamiento griego, con sus mitos de la “edad de oro” y de la ciudad ideal (con Platón como paradigma indiscutido)²¹, y el judeo-cristiano, con su concepción de un estado de naturaleza íntegra paradisíaca antes de la introducción del mal y del sufrimiento en el mundo a raíz de la caída por el pecado de Adán, y sobre

¹⁶ “Voilà comme les rêves d’un homme de bien insensiblement adoptés par la postérité” (BRISSOT DE WARWILLE, J.-P., “Observations concernant l’ Utopie de Thomas Morus”, *Journal encyclopédique*, t. 7/3 (1784), 490, en FUNKE, H.-G., “Utopierezeption und Utopiekritik in literarischen Zeitschriften der französischen Spätaufklärung (1750-1789)”, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 7 (1983), pp. 89 ss., p. 100, en HÖLSCHER, pp. 781-2 y notas 58, 265). Vale la pena citar aquí el pasaje clásico de Moro: “esa pena, excesivamente severa y ajena a las costumbres públicas, es demasiado cruel para castigar los robos, pero no suficiente para reprimirlos, pues ni un simple hurto es tan gran crimen que deba pagarse con la vida ni existe castigo bastante eficaz para apartar del latrocinio a los que no tienen otro medio de procurarse el sustento” (*Utopías del Renacimiento. Moro-Campanella-Bacon*, Estudio preliminar de E. Ímaz, FCE, México, 1982, p. 50).

¹⁷ “Aunque resulte paradójico, los grandes utopistas han sido también grandes realistas. ... Se caracterizan ... por su propensión a centrar toda la atención sobre un aspecto concreto del mundo, dejando muchas otras cosas en la penumbra. Pero, una vez que han emprendido el estudio de una cara de la realidad, suelen comprender dicha cara con una clarividencia poco común (*El pensamiento ...*, vol. I, p. 50).

¹⁸ “Une utopie, c’est une idée militante, c’est bien souvent la vérité de demain, et par conséquent la vérité à l’état révolutionnaire” (BLANC, L., “Penser et agir, mais dire ce qu’on pense et savoir ce qu’on fait”, *Questions*, 5^e sér., 249, cit. en HÖLSCHER, p. 783 y nota 271).

¹⁹ “Las utopías trascienden también la situación social, puesto que orientan asimismo la conducta hacia elementos que esa situación, en el grado en que ésta se realiza en el tiempo, no contiene. Pero no son ideologías en tanto y en la medida en que consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones” (MANNHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1966²-traducc. de la edición inglesa de 1954-, pp. 264-5).

²⁰ POLAK, F. LODEWIJK, *The Image of the Future*, Leyden y Nueva York, Oceana Publications, 1961 (cit. en *El pensamiento ...*, vol. I, p. 28).

²¹ “Sin el legado griego sería prácticamente impensable la utopía del Renacimiento propiamente dicha” (*El pensamiento ...*, vol. I, p. 99).

todo, con la creencia en una redención al final de la historia que se hace efectiva paulatinamente en su decurso temporal (el *ya, pero todavía no* del reino de Dios que se extiende como un grano de mostaza), hasta llegar a su consumación escatológica al final de los tiempos. Una versión secularizada de esta escatología estaría representada, como se ha señalado repetidas veces, por los movimientos utópicos socialistas del XIX con su creencia en un estadio final definitivo de la historia sustraído para siempre al reino de la necesidad²². Ambas corrientes griega y judeo-cristiana nunca han sido ajenas entre sí, antes al contrario: si muchas de las utopías griegas fueron conocidas gracias a las paráfrasis que de ellas hicieran los Padres de la Iglesia, la irrupción del género literario utópico a partir de la obra de Moro se sitúa en el contexto de la divulgación de los clásicos griegos en sus lenguas originales y en sus traducciones latinas y a las lenguas vernáculas europeas de la época a partir 1450²³.

II. El “final de las utopías” en los años sesenta: Marcuse y la denuncia del “fin de la utopía”

Las utopías de cualquier signo surgidas a lo largo de la historia han sido manifestación y denuncia de un profundo estado *distópico* real experimentado como inhumano, y que por ello debía ser superado (al menos en la imaginación), en un ensueño quizás narcotizante, pero en todo caso lenitivo, de un mundo mejor situado en un *más allá*²⁴.

Sin embargo, es un hecho que en el mundo occidental primero (y en buena medida, gracias al proceso de “globalización”, cada vez más en el mundo *tout court*), las metas de plenitud humana que los discursos “utopistas” consideraban en su día como inalcanzables, o a lo sumo, realizables en un futuro tan lejano que prácticamente no existiría (*u-tópico*), han dejado de serlo en el transcurso de los dos últimos siglos. La

²²“Hay que aceptar el paraíso en sus formas judeo-cristianas como el estrato arqueológico más profundo de la utopía occidental” (ibid., p. 55, sobre la tradición utópica cristiana, cfr.: “El paraíso y el milenio”, pp. 55-95). La evidente versión secularizada de motivos cristianos en las utopías socialistas se pone especialmente de relieve en el rechazo de la propiedad privada (que para la mayoría de los Padres de la Iglesia era consecuencia del pecado original), presente en toda la tradición cristiana antigua, también en la *Utopía* de Moro: “estoy absolutamente persuadido de que, si no se suprime la propiedad, no es posible distribuir las cosas con un criterio equitativo y justo, ni proceder acertadamente en las cosas humanas. Pues mientras exista, ha de perdurar entre la mayor y mejor parte de los hombres la angustia y la inevitable carga de la pobreza y las calamidades” (op. cit., p. 72).

²³ *El pensamiento ...*, vol. I, p. 99.

²⁴ Así el primer libro de la *Utopía* de Moro lleva a cabo una cruel descripción de las patologías sociales de la Inglaterra y Europa de su época (cfr. especialmente las pp. 50-72 de la edición que manejamos).

abolición de las hambrunas periódicas es una realidad desde hace casi un siglo en el mundo occidental, el acceso universal a la cultura como medio de promoción humana y económica, promovido ya por el doctrinario Guizot en la monarquía orleanista, es hoy una realidad en la mayor parte del mundo. Por último, el logro de un nivel de vida digno, por encima del mero nivel de subsistencia, para la inmensa mayoría de la población, es también hoy una meta lograda, al menos en el mundo occidental, y de modo creciente y paulatino en el resto del mundo²⁵. Lo mismo cabría decir de la libre participación ciudadana en la marcha de los asuntos públicos, la extensión de las libertades así llamadas “formales” propias de una cultura democrática, etc.. De modo que a mediados de los años cincuenta del siglo pasado, eminentes pensadores como Herbert Marcuse podían certificar “El final de la utopía”, tal y como reza el título de una famosa conferencia pronunciada por el autor en julio de 1967 en la Universidad Libre de Berlín²⁶. Al comienzo de su ponencia Marcuse constataba precisamente cómo la conquista de muchas de las antiguas aspiraciones “utópicas”, de las que precisamente había hecho bandera el movimiento socialista (y el marxismo en particular): el logro de un nivel de vida digno por parte del proletariado y su perfecta integración dentro el sistema, asumiendo en su conjunto los discursos legitimadores del mismo, parecían presagiar un “final de la historia”, pues la *utopía* se habría convertido en un *tópos histórico* real²⁷. Prolongando consideraciones previas expuestas en *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, Marcuse, sirviéndose de categorías marxianas y freudianas a un tiempo, mostraba la necesidad de “discutir una nueva definición de socialismo”, toda vez que la clase obrera, la clase revolucionaria por excelencia, cuyo nivel creciente de explotación y pauperización en los países capitalistas debía según Marx desembocar de forma natural y necesaria en una revolución y toma del poder por parte del proletariado, precisamente en los países capitalistas más desarrollados, se había integrado a la perfección en sus mecanismos productivos e ideologías legitimadoras. Por ello, la “teoría marxiana del socialismo” representaría “un estadio ya superado del desarrollo de

²⁵ Dicho sea todo ello con todos las justas matizaciones que se quieran objetar, pero sin duda que en su conjunto la humanidad (desde luego la occidental) nunca ha vivido materialmente tan bien como en los últimos cincuenta años.

²⁶ Recogida en MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Ariel, 1981², pp. 7-18.

²⁷ “He de empezar con una perogrullada: que hoy día toda forma del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real; y que su *tópos* es histórico. Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; También podemos transformarlo en todo lo contrario. Este final de la utopía —esto es, la refutación [se entiende, práctica, por la fuerza de los hechos históricos] de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales se puede entender ahora, en un sentido muy preciso, como final de la historia” (*El final* ..., p. 7).

las fuerzas productivas”²⁸. El nuevo horizonte utópico revolucionario debería situarse, dadas las circunstancias, en un nuevo modelo de sociedad en la que no sólo el hombre se habría sustraído al reino de la necesidad y podría llevar una vida plenamente humana gracias al fruto de su trabajo y a la superación de los antagonismos de clase, sino en la que de algún modo el trabajo mismo dejara de serlo, en la que se lograra una perfecta conjunción entre el trabajo y las aspiraciones lúdico-sensibles del sujeto, un trabajo impregnado, por decirlo con Marcuse, de “cualidades estético-eróticas,” que haría posible “una convergencia de técnica y arte y una convergencia de trabajo y juego”²⁹, mixtura feliz que habría sido anticipada en la obra de Fourier³⁰.

A pesar de los ecos que la postrera propuesta marcusiana tuvo sin duda un año más tarde en el famoso “Mayo del 68”, entre cuyos coreados eslóganes podían escucharse aquellos tan *eróticos* y ciertamente *lúdicos* como: “Haced el amor, no la guerra. Una revolución que exige el sacrificio por el sacrificio es una revolución *à la papa*. Inventad ahora la perversión sexual, La perspectiva de un placer futuro no me consuela del aburrimiento de ahora”³¹, la realidad es que la última mitad del siglo XX se caracterizó por un declinar del pensamiento utópico (del pensamiento *eutópico*, en cualquier caso), declinar que otros etiquetaron con el rótulo de “fin de las ideologías”, es decir, el fin de las ideologías políticas como consecuencia de la aparición de un nuevo individuo materialmente satisfecho, con todas sus necesidades cubiertas en el seno de una *sociedad opulenta*, cuyo héroe clásico innombrado sería más bien el Narciso que se contempla a sí mismo que el Prometeo que lucha contra los dioses para aliviar las necesidades de los hombres, declinar de las utopías que en ese preciso sentido perduraría hasta hoy mismo³².

²⁸ Ibid., p. 8.

²⁹ Ibid., p. 17.

³⁰ Loc. cit..

³¹ BESANÇON, J., *Les Murs ont la parole: Journal mural, mai 68*, Paris, 1968, pp. 14, 15, 25, 54 y 174 (*El pensamiento ...*, vol. III, p. 370, y nota 6).

³² Sobre el fin de las “ideologías” y la nivelación a derecha e izquierda de los discursos políticos cabe mencionar el en su día controvertido libro de FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Rialp, 1965, y el conocido ensayo de 1968 de Habermas “Ciencia y técnica como ideología” (en HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1992², pp. 53-112), que insiste en buena medida en las tesis de Marcuse (cfr. esp. las pp. 92-95 sobre la desaparición o “latencia” de los conflictos de clase en las sociedades capitalistas avanzadas, y en pp. 108-112 su interpretación en clave marcusiana del mayo del 68).

III. *Posthumanismo y animalismo, ¿fin de las utopías o fin del hombre?*

A pesar de lo anterior, cabe señalar el surgimiento en los últimos veinte años del siglo XX y en los inicios del presente, de dos nuevas interpretaciones del hombre que exhiben en cierto modo rasgos *utópicos*, y que parecerían cuestionar el mentado “fin de las utopías”. Me refiero al movimiento defensor de los así llamados “derechos de los animales”, que llamaremos “animalismo”, y al más reciente todavía que pretendería lograr, gracias al avance creciente de la biotecnología, un hombre nuevo “posthumano”, cuyas capacidades naturales excederían las del hombre “tradicional” hasta tal punto que, para los más optimistas de estos autores, sería posible lograr la inmortalidad biológica del hombre. A pesar de los rasgos aparentemente *utópicos* que *prima facie* semejantes concepciones podrían reclamar para sí, ambas tienen que ver probablemente mucho más con una concepción distorsionada del ser humano, y *distópica* a la postre, que con genuinas propuestas verdaderamente potenciadoras de una humanidad lograda.

A) *Animalismo:*

Comenzaremos analizando la ideología de los derechos de los animales o “animalismo”, término que nos permitimos emplear toda vez que muchos de los defensores de esta corriente así la denominan.

Hablar de la ideología o doctrina de los derechos de los animales significa hablar de Peter Singer, cuya obra ha se ha convertido por derecho propio en el repertorio doctrinal más completo sobre la materia. El australiano Peter Singer, profesor actualmente en Princeton, formado en Oxford en el utilitarismo ético de la mano del filósofo analítico R. Hare, se dio a conocer a través de su libro-programa *Liberación animal* (*Animal Liberation*), de 1975, en el que esbozaba los puntos principales de un programa de “liberación animal”, en buena parte conocidos hoy gracias a la difusión social creciente de los movimientos en defensa de los “derechos de los animales”, que han asumido su programa³³. El libro comienza con una solemne declaración de principios que es a su vez un programa reivindicativo: “Este libro trata de la tiranía de los humanos sobre los no humanos, tiranía que ha causado, y sigue causando, un dolor y

³³ Existe traducción española de la segunda edición de 1990: *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999. Una excelente exposición crítica de conjunto sobre Singer puede verse en PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal, nuevas fronteras de la antropología*, Madrid, 2008, pp. 41-115.

un sufrimiento sólo comparables a los que provocaron siglos de dominio de los hombres blancos sobre los negros. La lucha contra ella es tan importante como cualquiera de las batallas morales y sociales que se han librado en años recientes”³⁴. Los principios morales que sustentan el programa reivindicativo animalista se fundarían en las siguientes premisas éticas: no existe diferencia moral esencial entre hombres y animales (al menos los superiores), en la medida en que ambos son seres sintientes, siendo esta facultad (la capacidad de sentir) la que determinaría el *estatus moral* de un ser vivo³⁵. Por consiguiente, conceder al hombre un estatuto moral por encima de los animales sería un crimen de lesa *especismo*: es decir, considerarse pertenecientes a una especie moralmente privilegiada por razón de nuestra dotación biológica, lo que para Singer es moralmente tan rechazable como el racismo entre los seres humanos o el sexismo tradicionales³⁶. Por ello mismo, coincidiendo en su carácter sensible la naturaleza humana y la animal (de los animales al menos vertebrados que disponen de cerebro, muy especialmente los grandes simios), los individuos pertenecientes a ambas categorías pertenecerían a una misma “comunidad de iguales”, tal y como recoge la así llamada “Declaración de los grandes simios”:

“Exigimos que la *comunidad de los iguales* se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes”³⁷. Semejante “comunidad” moral de “iguales” implicaría una correlativa igualdad de derechos, especialmente de aquellos derechos fundamentales como el derecho a la vida, la libertad y la prohibición de la tortura, que las mencionadas cuatro especies compartirían³⁸.

³⁴ *Liberación animal*, “Prólogo”, p. 19.

³⁵ De acuerdo con un famoso texto del utilitarista Bentham que Singer trae a colación, tomado de su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de 1789: “Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. ... Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del os sacrum sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir?” (ibid., p. 43).

³⁶ Cfr. ibid., p. 45.

³⁷ SINGER, P., CAVALIERI, P. (eds.), “Declaración sobre los grandes simios”, en *El proyecto gran simio*, Madrid, Trotta, 1998, p. 12.

³⁸ “La “comunidad de los iguales” es una comunidad moral dentro de la cual aceptamos que determinados *principios* o *derechos morales fundamentales*, que se pueden hacer valer ante la ley, rigen nuestras relaciones mutuas. Entre estos principios o derechos figuran los siguientes: 1) *El derecho a la vida*. Debe protegerse la vida de los miembros de la comunidad de los iguales. No puede darse muerte a los miembros de la comunidad de los iguales, excepto ... en defensa propia 2) *La protección de la libertad individual*. No puede privarse arbitrariamente de su libertad a los miembros de la comunidad de los iguales. Si se les aprisiona sin que medie un proceso legal, tienen el derecho a ser liberados de manera

Como consecuencia de ello el “vegetarianismo” sería la única postura ética compatible con el respeto debido a los animales, así como la prohibición de la experimentación con animales con fines médicos, a no ser en su propio beneficio³⁹.

Paradójicamente, al tiempo que Singer eleva el *estatus moral* de los animales a categorías hasta hace poco tiempo reservadas a los seres humanos, degrada la condición del hombre, o de determinados grupos de seres humanos, al nivel hasta hace poco reservado a los animales e incluso a uno inferior. Asumiendo el concepto tradicional boeciano de “persona” (por mediación de la definición lockeana de la misma en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*), Singer la caracteriza por los dos rasgos principales de ser un “ser racional y autoconsciente”⁴⁰. Ahora bien, dando por supuesta la irrelevancia ontológica de la diferencia categorial clásica aristotélica entre *ser en acto* y *ser en potencia*, Singer disocia el concepto de pertenencia biológica a la especie humana del concepto de *persona*, como ha sido habitual hasta hoy, de modo que aquellos seres humanos que no sean en acto racionales y autoconscientes (por ejemplo: los recién nacidos, los deficientes psíquicos), no serían personas, al tiempo que de un modo harto discutible, atribuye esas capacidades a ciertos animales (delfines, orangutanes, chimpancés, etc.), por lo que concluye que existen seres humanos que no son *personas* y animales *no humanos* que sí lo serían⁴¹. Como consecuencia de lo anterior, Singer aboga abiertamente por la licitud moral del infanticidio, supuesta la previa licitud del aborto, en términos extraordinariamente denigrantes para la dignidad del niño: “He defendido la posición de que la vida de un feto no tiene mayor valor que la vida de un animal no humano que se halle en un nivel similar de racionalidad, autoconciencia, percatación, capacidad de sentir, etc., y que -puesto que ningún feto es persona- ninguno tiene el mismo derecho a la vida que una persona. Ahora bien, se ha de admitir que estos argumentos son tan válidos para el recién nacido como para el feto. Un bebé de una semana no es un ser racional y autoconsciente, y hay muchos animales no humanos cuya racionalidad, autoconciencia, percatación, capacidad de sentir y cosas semejantes, exceden a la de un bebé humano de una semana, un mes y hasta quizá de un

inmediata. 3) *La prohibición de la tortura*. Se considera tortura, y por tanto es moralmente condenable, infligir dolor grave, de manera deliberada, a un miembro de la comunidad de los iguales, ya sea sin ningún motivo o en supuesto beneficio de otros” (ibid., loc. cit.).

³⁹ *Liberación animal*, p. 203.

⁴⁰ *Ética práctica*, 2ª ed. de 1993 (cit. en SINGER, P., *Una vida ética. Escritos*, Madrid, Taurus, 2002, p. 160).

⁴¹ “podría haber una persona que no es miembro de nuestra especie. Podría también haber miembros de nuestra especie que no son personas” (*Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1995 -traducc. de la 2ª ed. de 1993- “¿Qué hay de malo en matar?”, en *Una vida ética*, p. 160).

año. Si el feto no tiene el mismo derecho a la vida que una persona, parece que el recién nacido no lo tiene tampoco, y que la vida de un recién nacido tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé⁴². A favor de su defensa de la moralidad del infanticidio aduce Singer precisamente el hecho de que haya sido practicado en muchas culturas no occidentales, entre ellas las muy cultas griega y romana⁴³, por mucho que, para consuelo de quienes todavía se escandalicen por el infanticidio, no debería ser admitido indiscriminadamente, manteniéndose en cualquier caso su licitud moral⁴⁴.

Singer abogar abiertamente por un total inversión (una “revolución copernicana moral”), de la moral europea tradicional basada en el carácter sagrado de la vida humana, de origen claramente cristiano, que debería ser sustituida por la suya propia de carácter relativista-utilitarista, y que coincide en muy buena medida (en sus valoraciones morales de problemas relacionados con el valor de la vida humana), con los juicios morales hoy ampliamente difundidos sobre dichas cuestiones⁴⁵. Singer, que se considera un pensador de izquierdas, cree que, una vez caído el muro de Berlín y cuestionada por los hechos la utopía marxista clásica, la izquierda debería incorporar un programa político más realista, un “nuevo paradigma” ético-político a partir de una consideración más adecuada de la naturaleza humana, programa que debería incluir la información sobre el hombre proporcionada por la biología darwinista (desde el enfoque de la “sociobiología” que Singer asume, especialmente según la versión de R. Dawkins

⁴² *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 156. En la segunda edición de *Practical Ethics* de 1993 suaviza un tanto la redacción por medio de un circunloquio que modifica el sentido: “Si el feto no cuenta con el mismo derecho a la vida que una persona, parece que el bebé recién nacido tampoco, y la vida de éste es de menor valor para él que la vida de un cerdo, un perro o un chimpancé lo es para el animal no humano” (*Una vida ética*, p. 194).

⁴³ Lo que efectivamente es el caso, baste recordar el texto de la *Política* de Aristóteles aducido por el propio Singer: “Sobre el abandono y la crianza de los hijos, una ley debe prohibir que se críe a ninguno que esté lisiado” (ARISTÓTELES, *Política*, 1335b, traducc. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1986, p. 282), o el de Platón en *La República*, Libro V, 460d, que habla de “mantener ocultos en un lugar secreto y desconocido” a los niños hijos de “los peores” o que nazcan lisiados.

⁴⁴ Cfr. *Una vida ética*, p. 197.

⁴⁵ Así en *Rethinking life and death*, de 1994 (*Repensar la vida y la muerte: El colapso de nuestra ética tradicional*, Paidós, 1997), donde pretende “reescribir” los cinco mandamientos fundamentales de la moral cristiana relativos al respeto y la transmisión de la vida humana por sus propias alternativas utilitaristas: “Trata toda vida humana como de igual valor”/“Reconoce que el valor de la vida humana es variable”, “Nunca mates intencionadamente una vida humana inocente”/“Ten responsabilidad por las consecuencias de tus decisiones”, “Nunca te quites la vida, e intenta siempre evitar que los demás se quiten la suya”/ “Respeta los deseos de una persona de vivir o morir”, “Creced y multiplicaos”/“Trae niños al mundo sólo si son deseados”, “Trata toda vida humana como siempre más valiosa que cualquier vida no humana”/“No discrimines sobre la base de la especie”(en *Una vida ética*, pp. 247-261).

en *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*), que trabajase a su vez “en pos de un estatuto moral mayor para los animales no humanos”⁴⁶.

B) Posthumanismo:

En cuanto al “transhumanismo” o “posthumanismo”, se trata de una novísima interpretación del hombre (que podría considerarse *utópica* en cuanto propone un modelo de hombre “nuevo” que debería aparecer en un futuro no muy lejano), que se gestó a finales de los años ochenta del siglo XX⁴⁷. Se encuentra representada hoy sobre todo por el sueco Nick Bostrom, director del *Future of Humanity Institute* de la universidad de Oxford, y cofundador de la *World Transhumanist Association* en 1990, y por el médico-filósofo rumano Julian Savulescu, director del *The Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics* de la misma universidad⁴⁸. Brevemente, el ideario de los posthumanistas sería el siguiente, en palabras de Bostrom: “un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana y de aplicar las nuevas tecnologías al hombre, a fin de que se puedan eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana como el sufrimiento, la enfermedad el envejecimiento y, por último, el ser mortal”⁴⁹. Para alcanzar estos objetivos, la humanidad habría de pasar por un estado de transición *transhumano* entre el hombre actual y el *posthumano*, hombre *posthumano* que sería capaz de alcanzar las siguientes “sobrehumanas” capacidades: expectativas de vida

⁴⁶ “Darwin para la izquierda”, 1998, en *Una vida ética*, pp. 315-325, p. 324. DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979 (existe una edición más reciente en Salvat, 2000).

⁴⁷ La primera vez que se empleó el término *transhumanismo* parece haber sido en 1957 por el biólogo J. Huxley en su artículo *New Bottles for New Wine*, en el que habría escrito: “The human species can, if it wishes, transcend itself –not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature” (HUXLEY, J., *New Bottles for New Wine*, London, Chatto & Windus, 1957, pp. 13-17, en www.transhumanism.org, órgano virtual de la *World Transhumanist Association for the ethical use of technology to extend human capabilities*, consulta: 20/05/2011).

⁴⁸ Entre las obras más representativas hasta la fecha habría que destacar las de: BOSTROM, N., *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy*, Routledge, New York & London, 2002, BOSTROM, N., SAVULESCU, J. (eds.), *Human enhancement*, Oxford University Press, 2008, BOSTROM, N., SANDBERG, A., *The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic of Human Enhancement*, 2007 (cfr. www.nickbostrom.com, consulta de 20/05/2011).

⁴⁹ BOSTROM, N., *Intensive Seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 junio 2003, cit. en el art. de POSTIGO SOLANA, E., “Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazione bioetiche”, *Medicina e morale. Revista internazionale bimestrale di Bioetica*, (2009), 2, pp. 271-287, p. 271, artículo que seguiremos en lo fundamental.

superiores a los quinientos años, capacidad cognitiva dos veces superior al máximo posible para el hombre actual, control de los *inputs* sensoriales evitando cualquier tipo de sufrimiento psicológico, amén de un control emocional total. Además el *posthumano*, que se podría lograr en un plazo de sólo “cien años”, podría hacer copias de sí mismo⁵⁰. Entre los precursores reconocidos del movimiento Boström contaría a Hume, Newton, Hobbes y F. Bacon, que habrían sentado las bases del racionalismo científico, y en cuanto a sus premisas éticas, se declara deudor (como Singer) del utilitarismo de Bentham y Mill, y del pragmatismo de Peirce y James⁵¹.

El “posthumanismo” guarda relación en algunos puntos con el animalismo, en la medida en que, además de su común matriz ética utilitarista, Boström pretende, por ejemplo, que los supuestos beneficios que la biotecnología aportará a los seres humanos, deberían ser extensibles a “todos los seres sintientes”⁵².

En cierto modo el *posthumanismo* sería la utopía “total” o “perfecta”, en la medida en que, de cumplirse sus aspiraciones, puesto que lograría abolir completamente la enfermedad, el envejecimiento, el dolor físico y psíquico, y a la postre, la muerte, lograría de una vez por todas la instauración de una edad dorada, del paraíso en la tierra⁵³. Ya no haría falta esperar a otro mundo para lograr la redención completa, pues ya en éste sería posible.

IV. Conclusión:

⁵⁰ POSTIGO SOLANA, p. 272, que lo toma de BOSTRÖM, N., ROACHE, R., *Ethical Issues in Human Enhancement*, en RYBERG, J., PETERSEN, T.S., WOLF, C, et al. (ed.), *New Waves in Applied Ethics*, Palgrave: MacMillan, 2007, p. 280. Sobre la historia del *transhumanismo*, se pueden consultar las referencias en su propia página web: en 1972 R. ETTINGER escribió *Man into Superman*, que contribuyó ampliamente al surgimiento del pensamiento transhumanista. Los grupos transhumanistas comenzaron a reunirse a principios de la década de 1980 en la Universidad de California, la artista futurista Natasha Vita-More escribió en 1982 una aplicación estética en *Transhumanist Arts Statement*. En 1990 los filósofos Nick Bostrom y David Pearce fundaron la *World Transhumanist Association (WTA)*. Otros pensadores “transhumanistas” serían R. Kurzweil, H. Moravec o K. Warwick.

⁵¹ POSTIGO SOLANA, pp. 374-5, que lo toma de BOSTRÖM, N., *A History of Transhumanist Thought*, *Journal of Evolution and Technology*, 2005; 14 (1): 1-25.

⁵² “El transhumanismo es favorecedor del bienestar para todos los seres sintientes (ya sean éstos humanos, inteligencias artificiales, animales o extraterrestres potenciales) e incluye muchos principios del humanismo moderno” (www.transhumanism.org, consulta de 20.04.2009, en POSTIGO SOLANA, p. 374). Por lo demás, queda claro por este texto que la fantasía *cyborg* no sólo es moneda corriente para estos autores, sino que tampoco parecen tener en absoluto claros los límites entre hombre y máquina, límites que por lo demás tiende de forma simplista a borrar.

⁵³ La superación de la muerte, “el más duro rechazo de la utopía, y por ello, su inolvidada provocadora” (BLOCH, *El principio esperanza*, pp. xxv-xxvi), constituye el núcleo principal de muchas utopías, si no todas.

¿Son animalismo y posthumanismo las últimas manifestaciones de la tradición *utópica* occidental inaugurada con la *Utopía* de Moro en su versión moderna?, ¿o más bien habría que incluir sus rasgos aparentemente utópicos entre las *antitopías* más famosas de la primera mitad del siglo XX, las de un Huxley o un Orwell? A nuestro entender lo segundo se acercaría más a la verdad.

En cuanto al animalismo de Peter Singer, especialmente en lo que concierne a sus valoraciones morales sobre el respeto a la vida humana en estado precario, parece evidente su carácter de *utopía involutiva*, en la medida en que expresamente pretende poner en valor juicios morales reconocidamente antiguos, más aún, literalmente “primitivos” (previos en cualquier caso a la aparición histórica del cristianismo, como Singer subraya). En efecto, no sólo griegos y romanos disponían de un derecho cuasi omnímodo sobre la vida de sus infantes, especialmente los deficientes, sino que la práctica del infanticidio parece una costumbre extendida en la mayoría de sociedades primitivas. Según M. Harris, el infanticidio de los niños habría sido tan habitual entre los pueblos paleolíticos, que del 25 al 50 por ciento de los niños no fallecidos por causas naturales morirían como consecuencia directa del mismo o de algún tipo de negligencia peri-natal⁵⁴. Muchos estudios antropológicos abundan en el mismo sentido⁵⁵. Más aún, la práctica del infanticidio nos emparentaría directamente con muchas especies animales, y con los primates en particular⁵⁶. En este sentido, las propuestas de Singer son muestras de un franco “primitivismo”, de una vuelta a estados pasados de la humanidad que percibimos intuitivamente como indeseables por violar una dignidad y unos derechos humanos que juzgábamos hasta ahora como imprescriptibles.

Respecto al *posthumanismo*, independientemente de su más que discutible viabilidad biológica efectiva, del problema demográfico verdaderamente insoluble que supondría la inmortalidad terrenal de los seres humanos, o de las amenazadoras

⁵⁴ Cfr. HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 217-18.

⁵⁵ Cfr. el art. de BLAFFER HRDY, S. “Infanticide”, en LEVINSON, D., EMBER, M. (eds.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Henry Holt and Company, 1996, 4 vols., vol. 2, pp. 644-648. Según el estudio de DALY, M. y WILSON, M. “A Sociobiological analysis of Human Infanticide”, HAUSFATER, G., BLAFFER HRDY, S. (eds.), *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives*, New York, Aldine/de Gruyter, 1984, realizado sobre 60 sociedades incluidas en los “Human Relations Area Files” de la Universidad de Yale, en 39 de ellas se tendría noticia del infanticidio, de las que en 35 las circunstancias serían “bien conocidas” (“well-known”).

⁵⁶ Entre los primates son conocidos los casos de machos que matan a las crías de una hembra para aparearse con ella (según BARTLETT, THAD, SUSSMAN, R.W., y CHEVERUD, M., “Infant Killing in Primates: A review of Observed Cases with Specific Reference to the Sexual Selection Hypothesis”, *American Anthropologist*, 95 (4), 1994, pp. 958-990, cit. en BLAFFER HRDY, “Infanticide”, p. 647, col. izda.).

consecuencias éticas que implicaría para la autocomprensión del ser humano la eugenesia obligatoria que propone, borrando las diferencias entre “lo crecido” y “lo hecho”, entre quien tiene un código genético natural *indisponible* (determinado sólo por la naturaleza), y aquellos otros que dispondrían de un código genético *fabricado* por otros seres humanos, que serían por tanto un “producto” de sus creadores y no sus “hijos”⁵⁷, no parece que la perspectiva de una vida eterna mundana, incluso en el caso de que fuera biológicamente posible, sea especialmente deseable, dados los incontables conflictos éticos que generaría: ¿cuántos hombres inmortales podrían vivir en la tierra?, ¿cómo serían fecundados, o en su caso hechos?, ¿por quién?, ¿qué tipo de relación mantendrían con sus progenitores-productores?, ¿quién decidiría cuántos descendientes se podrían procrear y con qué rasgos?, ¿cuál sería el límite de la eugenesia perfeccionadora de las capacidades naturales?, ¿se podrían crear *cyborgs* esclavos?, etc., cuestiones para las que los posthumanistas carecen de respuesta y que en general ni siquiera se plantean. El posthumanismo muestra por tanto más bien la faz de una inquietante *distopía futurista*, que haría verdad las pesadillas de cierto género de literatura de ciencia-ficción, que una verdadera aspiración de la mayoría de los seres humanos⁵⁸.

Tanto el animalismo de P. Singer como el posthumanismo de Boström podrían incluirse a nuestro entender por derecho propio en la tradición de la “muerte del hombre” inaugurada por el estructuralismo de Lévi-Strauss en los años sesenta. Para el estructuralismo el hombre estaba muerto como sujeto agente, no era más que una “cosa entre las cosas”, *chose parmi les choses*⁵⁹, una pieza dentro de un sistema lingüístico o social cuyas reglas determinaban necesariamente todas las posibilidades de acción e interacción dentro del mismo. Pero para el estructuralismo la definición del hombre permanecía indiscutida, al menos en cuanto individuo biológico. Los límites del hombre que se quería muerto como *sujeto* estaban en todo caso definidos: se trataba a la postre del hombre “de siempre”, el perteneciente a la especie biológica *homo sapiens*, netamente separada de todas las demás. Para el animalismo y el posthumanismo sin

⁵⁷ Cfr. HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, 2004, pp. 64 ss. y *passim*.

⁵⁸ Así para F. Fukuyama el tranhumanismo se ha convertido en “una de las ideas más peligrosas del mundo” (FUKUYAMA, F., *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002, en POSTIGO SOLANA, p. 280, existe traducción en FUKUYAMA, F., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ed. B, 2002).

⁵⁹ LÉVI-STRAUS, C., *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, pp. 18-19, 1968 (orig. francés de 1964).

embargo, ni siquiera la definición biológica del hombre *disminuido* del estructuralismo sería aceptable, y sus límites podrían rebasarse tanto por debajo (animalismo) como por arriba (posthumanismo), de modo que ya no sería posible ni deseable llegar a un acuerdo sobre los límites definitorios de lo humano frente al reino meramente animal y frente al mundo de la cibernética, tal y como pretende la ciberfeminista D. Haraway: “Un mundo cyborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios”⁶⁰.

Las a nuestro juicio *distopías* del animalismo y posthumanismo parecen en realidad el último síntoma de lo que ya apuntaba Max Scheler en 1928 en su escrito programático *El puesto del hombre en el cosmos*, a saber, que el hombre occidental cada vez sabe menos quién es, dividido entre antropologías enfrentadas y aparentemente incompatibles entre sí:

“Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. *Pero no poseemos una idea unitaria del hombre*. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la *iluminan*, por valiosas que sean. Si se considera, además, que los tres citados círculos de ideas tradicionales están hoy fuertemente quebrantados, ... , cabe decir que en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad”⁶¹.

Ahora bien, de las tres antropología enfrentadas que Scheler contradistinguía en 1928 (la científico-biológica de corte darwinista, la filosófica de origen griego y la teológica de matriz judeo-cristiana, a las quizás pudiéramos añadir hoy la “cibernética”), sin duda que es la científico-tecnológica la que ha logrado una hegemonía indiscutida (al paso del debilitamiento progresivo de sus dos antagonistas), quedando relegadas la visión griega y judeo-cristiana cada vez más a un baúl de los recuerdos que ya nadie revuelve, cuando no a material de desecho y derribo.

⁶⁰ HARAWAY, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 263, cit. en CALONGE, F., “Post-humanismo y ética: reflexiones para la reconstrucción de solidaridades en la sociedad moderna avanzada”, *Foro Interno*, 5 (2005), 59-83, p. 77, nota 53 (hasta el sacrosanto principio metafísico de no-contradicción parecería llevarse por delante el posthumanismo a lo que parece, con su capacidad de hacer “compatibles puntos de vista contradictorios”).

⁶¹ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1968⁷, p. 24.

Ahora bien, como ya observó H. Plessner, paradójicamente, cuanto más el hombre occidental ha pretendido librarse de su suelo nutricio greco-judeo-cristiano, en un proceso de autoexaltación iniciado en el Renacimiento y que continúa hasta hoy, que pretendería prescindir de toda norma más allá de su pura voluntad (de Dios primero, de cualquier autoridad, de la “esencia” humana como último criterio normativo por encima del deseo omnímodo del *Único*, como pretendía Max Stirner), tanto más acaba degradándose en su autocomprensión teórica:

“Causa sorpresa comprobar, ... , que la confianza ilimitada puesta sobre el hombre desde el Renacimiento en adelante corre pareja a un progresivo abajamiento de su posición peculiar en la naturaleza. Cuanto más se ha exaltado al hombre en abstracto, tanto más ha sido rebajado el aprecio a su ser en concreto; y, sobre todo, tanto más se han ido confundiendo las fronteras del mundo humano con el animal. La emancipación del hombre, signo característico de los tiempos nuevos ... resultó posible únicamente ... con ... el olvido de la imagen con la que el mundo griego, el judaísmo y el cristianismo habían caracterizado al hombre. Pero en la medida en que nos alejamos de esta imagen clásica ... del hombre, la posición del hombre en el mundo se vuelve cada vez más problemática”⁶².

Sin duda que el animalismo y el posthumanismo tienen poco que ver con una continuación del humanismo moderno, como pretende Boström, sino más bien con su contrario: con la pérdida del genuino humanismo de la tradición europea, humanismo que una Europa “cansada de sí misma” hace tiempo que olvidó en los polvorientos anaqueles de las antiguas bibliotecas, y que sumido en el olvido apenas tiene ya algo que decir: “Unos objetos postales que ya no se reparten dejan de ser envíos a amigos posibles: se transforman en objetos archivados. También esto, es decir, que los libros canónicos de antaño poco a poco hayan ido dejando de ser cartas a los amigos y que ya no reposen en las mesillas de noche, ni en las de día, de sus lectores, sino que se hayan sumido en la atemporalidad de los archivos, esto también le ha quitado al movimiento humanista la mayor parte del empuje que tuvo una vez. Los archiveros bajan cada vez con menos frecuencia a las profundidades que albergan esas antigüedades textuales, para consultar opiniones anteriores sobre temas modernos. Quizás ocurra de cuando en cuando que, mientras están metidos en tales indagaciones por los sótanos muertos de la cultura, esos papeles largo tiempo no leídos empiecen a centellear, como si lejanos rayos se precipitaran sobre ellos”⁶³.

⁶² PLESSNER, H., *Mensch und Tier*, en *Conditio humana*, 1964, *Plessner Gesammelte Schriften*, VIII, 1983, 52-65, p. 52s. (el artículo original es en realidad de 1938, cfr. PRIETO, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid, 2008, pp. 220-1, y p. 220, nota 3).

⁶³ SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 84-85.

Si fuera cierto que el pensamiento clásico y la Biblia fueron los dos grandes proveedores del pensamiento utópico en Occidente, como quería el matrimonio Manuel, sería lógico esperar que el olvido de sus arquetipos fundacionales no pueda conducir a las mentes occidentales de hoy sino a las pesadillas *distópicas* más dispares, que no sueños, que exhiben los más inquietantes perfiles.